النفس في فلسفة ابن رشد

أ. مني صالح شلغم
كلية التربية – زوارة – جامعة الزاوية

مقدمة:

شخصيّة البحث: غنيّة عن التّعريف بها، حسبها ما قاله العديد من الفلاسفة والمفكّرين الغربيّين قَبل الشرقيّين فيها، فقد مضى البعض منهم إلى نعت ابن رشد بأنّه: "ملك العبقريّة الّتي شرحت مؤلّفات أرسطو، وبأنّه: "أعظم شارحٍ للفلسفة الأرسطية في العصور الوسطى" ولعلّ من بين أهمّ المشكلات الفلسفيّة الّتي تطرّق إليها مشكلة النّفس، التي تكشف عن النّزعة العقلانيّة الفلسفيّة في فلسفته بوضوحٍ تام، الأمر الّذي أكسبه أهميّة فلسفيّة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي على مدى الأيّام والعصور ومن هنا سنتناول هذه المشكلة بشيء من التفصيل أرجو أن نوفّق إليه.

فموضوع النفس الإنسانية يعتبر من المسائل الهامة الموضوعات التي شغلت الفلاسفة والمفكرين على مر العصور لعلاقتها بكينونة الإنسان ولذلك أولاها الفلاسفة اهتماماً خاصاً، وقد كان ابن رشد واحداً من هؤلاء الفلاسفة الذين اتجهوا إلي تحليل جزئيات هذا الموضوع، إذ يندر وجود أحد من الفلاسفة إلا وقد أدلى برأيه في هذا الموضوع، وإعطاء تعريفا للنفس، ولعل ما يزيد من أهميتها ارتباطها بمسألة الحساب والميعاد وتصور الفلاسفة وعلماء الكلام، وأيضا الفقهاء عن الجنة والنار واللذات، الألم في اليوم الآخر، وهي إذا كانت تعد من ناحية دينية على حد ما، إلا أنها من جانب آخر تعد مشكلة طبيعية ميتافيزيقية في نفس الوقت، فيما تتعلق بتصورات الفلاسفة عن طبيعتها، وعن فنائها وخلودها، وعن ماديتها أو عدم ماديتها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث: في البحث عن ماهية النفس في فلسفة ابن رشد كون هذا النوع من البحوث يمتد في أعماق التاريخ الفلسفي، فهو يشكل عمقا فلسفيا لدراسة الفكر الفلسفي

لمدراس متنوعة عبر الزمن بدا من الفكر اليوناني القديم ووصولا إلي الفكر الإسلامي، مما يعكس عديد الثقافات والحضارات الإنسانية، ويؤكد علي تلاحهما واتصالها وتأثيرها في بعضها البعض .

منهجية البحث:

اقتضت الأبحاث: العلمية في هذا البحث أن تعتمد علي المنهج التاريخي والتحليلي ، محاولة منا للإحاطة بالمفهوم الحقيقي لماهية النفس عند معظم الفلاسفة في العديد من الحضارات، خاصة الحضارة اليونانية التي هي المنبع الأول لهذا النوع من التفلسف، لنصل إلي الفلسفة الإسلامية ممتثلة في الفيلسوف ابن رشد .

تقسيمات البحث:

أولا: معني النفس لغة واصطلاحا.

ثانياً: معنى النفس فلسفياً .

ثالثا: الأول:جود النفس عند ابن رشد .

الخاتمة .

المبحث الأول : تعريف النفس لغة واصطلاحاً

أولا: معنى النفس في اللغة:

النفس جمعها (أنفس) أو (نفوس) فهي قد تعني الروح، كما أن لفظ النفس سواء في العربية أو في اليونانية، أو اللاتينية، وما انحدر منها من لغات هي مبدأ الحياة وبما أنها مبدأ الحياة فإن الكائنات المتنفسة هي الكائنات الحية[1]، وإذا قرأنا الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة النفس لوجدناها كثيرة قال تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا وسعها﴾[2]، وكلمة نفس هنا تدل على معنى إنساني خالص، ومبدأ الحياة فيها، ولهذا فإن النفس تموت، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[3] ويقول أبو إسحاق: (النفس في كلام العرب يجري على ضربين، أحدهما قولك خرجت نفس فلان، أي روحه وفي النفس فلان أن يفعل كذا وكذا).

والضرب الثاني، معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته كالقول اقتل فلان نفسه وأهلكها"، أي أوقع الإهلاك بذاته [4].

أما عند اللغويين يقول أبو بكر الأنباري "إن النفس والروح هما شيء واحد:

إلا أن النفس مؤنثة والروح مذكرة، وقال غيره إن لكل إنسان نفسان، أحدهما نفس التميز، وهي التي تفارقه: إذا نام فلا يعقل بها أن يتوفاها الله، والأخرى نفس الحياة إذا زالت معها النفس [5]"، قال تعالى: ﴿اللَّـهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسْمًّى﴾[6].

ثانيا: معنى النفس في الاصطلاح .

لقد تعددت معاني النفس، واختلف الكثيرون فيها، وكما كتراث مرادفاتها فقصد البعض بالنفس الروح أو النسيم أو القلب، والبعض الأخر أنكر النفس جملة وقال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي، وهذا قول ابن كيسان"[7]، كما أن للنفس أنواع كثيرة فمنها الأمارة واللوامة، والمطمئنة، وكذلك النفس الناطقة.

ثالثاً: معنى النفس فلسفياً:

من أبرز من اهتم بمعنى النفس من الفلاسفة سقراط" ومن سار على نهجه من تلاميذه، ومن أبرزهم أفلاطون، وأرسطو.

فطبيعة النفس الإنسانية عند أفلاطون من طبيعة الآلهة الخالدة، فقد صنع الله نفس الإنسان من جوهر نفوس الكواكب الخالدة، ورغم أن النفس الإنسانية تبدو حادثة في محاورة التيماوس" إلا أن أفلاطون قد أكد في المحاورات الأخرى مثل "فيدون" على إن النفس من الأزل كانت تعيش مع الآلهة في العالم العقلي الذي يفوق السماء، وبهذا فالنفس عنده أزلية.

يعرف أرسطو النفس أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي قابل للحياة" فهي التي تكمل الجسد الطبيعي الحي فتجعله ذي نفس بالنسبة للحيوان، ومفكر بالنسبة للإنسان.

أما إذا نظرنا في أمر النفس لذا أول فلاسفة العرب المبدع وهو الكندي يرى أن النفس الإنسانية جوهر بسيط غير فان. هبط من عالم العقل إلى عالم الحس. ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة وهي لا تطمئن في هذا العالم، لأن لها حاجات ومطالب شتى تحاول دون إرضائها الحوائل. ولذا وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله.

أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود.

ويعرف الكندي النفس في رسالة حدوث الأشياء ورسومها بأنها "تمامية جرم طبيعي ذي آله قابل للحياة" أو "استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة" وهذان التعريفان لأرسطو. فلا نجد لديه رأي جديد في شأن النفس بل يردد أقوال الأقدمين.

كذلك يظهر التأثير الأفلاطوني حين يعرف النفس بأنها جوهر عقلي متحرك من ذاته وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض، وهي نور البارئ والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي.

أما "الغزالي" فإن النفس الإنسانية عنده محور الاعتقاد والسلوك، وقد جعل معرفة الله تعالى متوقفة على معرفة النفس، قال النبي صلي الله عليه وسلم: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، وليس شيء أقرب إليك من نفسك فإذا لم تعرف نفسك فكيف تعرف غيرك وفي كثير من الأحيان يتصور كثير من الناس أنه قد عرف نفسه فإذا ما سئل عن نفسه أشار إلى أعضاء بدنه متصورة أن النفس هي البدن بكل ما تشتمل عليه من أعضاء.

كما يذهب ابن سينا متأثرة بقول أرسطو "بأن النفس" هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة "[(8)].

أما في القرن الرابع نجد أن الفارابي الذي حدد أول موضوعها، فعرف النفس "بأنها كمال للجسم".

فقدميز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي أنفس الأجسام السماوية وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان غير الناطق، أما النفس الحيوان الناطق، فتشمل أربع قوى القوة الناطقة" وهي أفضلها على الإطلاق، والقوة النزوعية المتخيلة والقوة الحاسة.

يعترف ابن رشد بأن مشكلة النفس من أعقد المشكلات الفلسفية على الحل، بسبب الإبهام الذي يكتنفها بقوله: "فالكلام في أمر النفس غامض جداً وإنما اختصّ الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المسألة الجمهور عندما سألوه، بأن هذا الطَّوْر من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً﴾[(9)] وأما تشبيه الموت بالنوم ففيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قِبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم لأن حكم

الأجزاء واحدٌ دليلٌ مشتركٌ للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس[10]. وذلك بيّن من قوله سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسْمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[11].

يتضح من هذه النصوص استحالة الفناء على النفوس البشرية، بعد مفارقتها للجسد في(نظر ابن رشد) مؤيداً قول الفلاسفة الذي أورده الغزالي في كتاب (تهافت الفلاسفة) من أنّ " النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية، لا يُتَصوَّر فناؤها"[12]ويورد ابن رشد حجج الفلاسفة على ذلك بقوله :

"للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين أحدهما: أن النفس إن عُدِمت لم يخل عدمُها من ثلاثة أحوال إما أن تُعدم مع عدم البدن، وإما أن تُعدم من قبل ضدٍّ موجود لها أو أن تُعدم بقدرة القادر، وباطل أن تُعدم بعدم البدن، فإنها مفارقة للبدن، وباطل أن يكون لها ضد فأن الجوهر المفارق ليس له ضد، وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف"[13]

ولتوضيح ذلك نقول: إنه يستحيل فناء النفس بفناء البدن إذ أن البدن ليس محلاً لها وإنما هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة، هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، إن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن، وفعلاً بمشاركته، أما الفعل الذي لها بمشاركة البدن التخيل والإحساس والشهوات والغضب - فلا جرم يفسد بفساد البدن ويقوى بقوّته، وأما فعلها بغير مشاركة البدن، فهو فعل بالذات، وهو إدراك المعقولات المجردة عن المواد، ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ولم تفتقر في قوامها إلى البدن[14] فلا مَحَلَّ لها فيه، وهي بفعلها هذا لا تفسد بفساد البدن ومفارقتها له، فبقاؤها سرمدي بقاء العلة والمعلول، وأما القول بعدم النفس المفارقة بضدّ يطرأ عليها فهو قول باطل لأنها جوهر والجواهر لا ضد لها، وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد،إذ لا ضد لما ليس في محل، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد، وبالتالي لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء التي محلها المادة، والمادة جوهر لا ينعدم قط، فجميع الحواس تفسد بفساد البدن، والبدن نفسه ينعدم

بفساده فيتحول إلى صور وأعراض جديدة محلها المادة نفسها، أمّا النفس العاقلة فهي جوهر لا محل له فلا تنعدم بالضد لعلة عدم وجود محل لها، وأما انعدامها بقدرة القادر فقول باطل، لأن القدرة تتعلق بوجود شيء بينما العدم ليس شيئاً حتى يتصوَّر وقوعه بالقدرة[15]، إذ لا وجود له على الإطلاق وبالتالي يستحيل فناؤها، إذاً القول بفناء النفس بعد الموت هو قول باطل حسب رأي الفلاسفة و(ابن رشد)، وعليه فالنفس الإنسانية العاقلة هي نفس خالدة باقية.

من ناحية أخرى لم يتوسع ابن رشد في الدفاع عن حجج الفلاسفة حول موضوع النفس وبعث الأجساد، فيكتفي بتلخيص الأفكار التي يوردها الغزّالي في النفس ولا يسوق عباراته نفسها – أي عبارات الغزالي – جرياً على عادته في المسائل الثماني عشر السابقة وأبرزها تلك المتعلقة بقدم العالم، ولعلّه لم يستفض في الحديث عن النفس لأن الحديث عنها معقد جداً، لذلك يتناولها بحذر شديد ويسوق بعض ما قيل عنها، كالقول: بأنها ذات غير جسمانية، ولا هي في جسم، حيةٌ، عاملةٌ، مريدةٌ، قادرةٌ، متكلمةٌ، سمعيةٌ، بصيرةٌ، وهو اعتقادٌ لدى المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً، إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا بأن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا وساطة... فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كليّة مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا[16]لاعتقادهم بأن هذه الذّات الحيّة، العالمة، المريدة، السّميعة، البصيرة، القادرة، المتكلّمة، موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أي متصلة به اتصال وجود[17] بمعنى أنها في علاقة مركّبة تجمع بينها وبين الأشياء الأمر الذي أوقعهم في بعض العثرات الناجمة عن هذا الفهم، منها أن تسليمهم بأن العلاقة التي تربط بين النفس والأشياء هي علاقة وجود لا انفصام فيها، يتعارض مع قولهم بأن مبدأ الموجودات نفساً كلّيّةً مفارقة للمادة، كذلك تصنيفهم للموجودات إلى موجودات حية وأخرى جامدة ثم إنكارهم للأفعال الصادرة عن الموجودات التي هي جمادات، وحصرها على الموجودات الحية، هو إنكار للأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية[18] وتعارضٌ مع مبدئهم القائل بأن النفس موجودة مع كل شيء وفي كل شيء وبأنها حَيّة عالمة قادرة مريدة...[19].

فيأخذ على الأشعرية قولهم (بوجود النفس مع كل شيء وفي كل شيء في علاقة مركبة) ومن ثم اعتبارهم لها ذاتاً فاعلةً لجميع الموجودات بلا واسطة، مع تقريرهم بأن النفس

ذاتٌ غير جسمانية، وأنه ليس بين النفس وهذا الوجود فرق إلا أن النفس هي في جسم، وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم، فإنه بالضرورة أن يكون ما كان بهذه الصفة مركّب من ذات وصفات، وكل مُركَّب فهو ضروري يحتاج إلى مُرَكِّب، مما ينزع صفة الخلود عنه وفقاً لقول ابن رشد بأنّ: " المُكَوَّن ليس شيئاً غير المركَّب، فكما أن لكل مفعول فاعلاً، كذلك لكل مُركَّب مُركِّباً فاعلاً، لأن التركيب شرط في وجود المركَّب"[20] وبالتالي يستحيل ما كان مركَّباً أن يكون علّة لوجوده، لذلك كانت المعتزلة أقرب إلى الحق من الأشعرية من وجهة نظره، بتقريرهم كون الشيء موجوداً، وواحداً، وأزلياً، وغير ذلك..، ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول، هو قريب من مذهب المعتزلة[21]كما يقول ابن رشد نفسه.

إن قول ابن رشد بخلود النفس وبقائها ليس معزولاً عن آرائه الفلسفية في الله والعالم، وعن إنكاره لوجود العدم المحض، وتسليمه بوجود الله والعالم وجوداً أزلياً أبدياً، وأنّ النفس العاقلة هي نفس خالدة لا تفسد كونها صادرة عن العقل الهيولاني الذي لا يفسد أبداً، والذي تصدر عنه نفوس أفراد النوع الإنساني التي وإن تعددت بتعدد أفراد النوع الإنساني، إلا أنها تبقى واحدة من حيث الجنس المشتقة منه كما سيظهر لدى تناولنا لموضوع النفس في علاقته بالوحدة والكثرة.

أما ابن رشد "فإن النفس هي صورة لجسم طبيعي آلي، فكل جسم مركب من مادة وصورة، وكانت الصورة في الحيوان هي النفس، والظاهر من أمرها أنها لا يمكن أن تكون مادة للجسم الطبيعي فهي كمال أول للأجسام التي هي صور لها.

ويميزأ الثاني:رشد خمس قوى للنفس، النفس النباتية، والحاسة، والمتخيلة، والناطقة، والنزوعية.

المبحث الثاني– أدلة وجود النفس عند ابن رشد:

أولا: دليل العناية:

تطرق ابن رشد إلى مفهوم العناية خصوصا في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بصدد دلائل وجود الله. وعلى خلاف المتكلمين الذين يقدمون أدلة فيزيائية على وجود الله، وعلى خلاف ابن سينا الذي يقدم دليلا وجوديا على وجود واجب الوجود، يقدم ابن رشد

دليلين جديدين حسب اعتقاده: دليل العناية ودليل الاختراع. وسوف نتطرق هنا، بطبيعة الحال، إلى دليل العناية، ودليل الحركة، ودليل الاختراع وعرض مقومات وأبعاد هذه الأدلة.

إن دليل العناية يثبت، حسب ابن رشد، وجود الخالق الحكيم، إذ هو الطريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها"[22].

ويقوم هذا الدليل على أصلين أساسيين. "أحدهما: أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق "[23]. تعني الموافقة هنا كون الموجودات صالحة لحياة الإنسان ولاستمراره في الوجود. ثم يستمر ابن رشد في إقامة الحجة على تناسق وتماسك دليله على وجود الله. "فأما كونها الموجودات موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر، لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض، وأيضا موافقة كثير من الحيوان له، والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء "[24].

يقوم دليل العناية إذن على مفهوم الموافقة التي تحصل بين هذه العناصر الطبيعية الأربعة والإنسان. فالطبيعة بأجمعها، بعناصرها الأربعة، توافق الإنسان، وتساهم في استمراره في الوجود، بل وفي سعادته ورقيه. يصبح الإنسان إذن مركزا متميزا وسط الكون، وسط الطبيعة. وتصبح الطبيعة بكل عناصرها ومكوناتها خادمة طيعة للإنسان، بل إن الحيوانات نفسها لا تأخذ معنى في هذا الوجود إلا لأنها تخدم مصلحة الإنسان، وتقدم نفسها هبة لحياته فقيمة الطبيعة لا تكمن في ذاتها، ولا في كيفية تكوينها، وإنما في مدى موافقتها للإنسان، بل إن الإنسان نفسه يشهد بهذه المصلحة التي يجنيها من الطبيعة. إنه يرى أن توالي الليل والنهار وتعاقبهما إنما هو من أجل سعادته، من أجل عمله وراحته، مثلما أنه يعاين بنفسه أو وجود الحيوانات على اختلافها إنما هو من أجل إطعامه ومن أجل استمراره في الحياة وفي الوجود.

غير أن هذه الموافقة لا تحصل بين الطبيعة وجسم الإنسان فحسب، بل إنها تحصل أيضا بين أعضاء الجسم الإنساني نفسه. يقول ابن رشد: "وكذلك أيضا تظهر العناية في

أعضاء البدن، وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده"[25]، عندما نتأمل الجسم الإنساني فإننا نعاين انسجاما وتوافقا بين كل أعضائه. فالأجهزة المختلفة التي تكون الجسم الإنساني تدل على كونها مسخرة من أجل حياته ووجوده، فالجهاز التنفسي يفيد الإنسان في اكتساب الهواء الصالح له. والأمر نفسه بالنسبة للأجهزة الأخرى. فكل جهاز عضوي إلا وله مصلحة جلية وواضحة، وهي منفعة الإنسان، يصبح وجود الإنسان إذن مركزا، ليس داخل الكون فحسب، بل وداخل جسمه نفسه فمثلما أن كل عناصر الطبيعة وكل مظاهرها توافق الإنسان، فإن كل أعضاء الإنسان هي من أجل وجوده وحياته يصبح الكون بمجمله خاليا من العبث، خالية من الاعتباط والاتفاق، فكل موجود إلا وله هدف وغاية، هي الإنسان. يتربع الإنسان في هذا التصور في وسط الكون ويصبح سلطانه وقمة هرمه.

أن هدف ابن رشد من كل ذلك ليس هو إثبات كون الإنسان مركزا للكون، ليس هو الدفاع عن بعد إنساني للكون، وإنما هو الإقرار بكون هذه المركزية، وهذه الموافقة الحاصلة بين الطبيعة والإنسان، لا تأتي من الإنسان، وليست من قبل بخت واعتباط، وإنما من فاعل مدبر وحكيم. ولأن هناك فاعلا ساهرا على الوجود، أصبحت الطبيعة بكل عناصرها تخدم مصالح الإنسان وتوافق حاجياته الضرورية، إذ كيف يمكن أن يحصل هذا التوافق بدون فاعل مدبر؟ وكيف يمكن أن تكون هذه الأعضاء التي تكون الجسم الإنساني خادمة لحياة الإنسان، وساهرة، ليل نهار، على استمراره في الحياة دون وجود فاعل مدبر وحكيم؟ لو كانت هناك طبيعة بدون فاعل، العين الفوضى ولما أمكن للإنسان أن يجد بيئة صالحة لحياته، ولما امتلك جسما ونفسا يضمنان له الحياة والديمومة، هكذا يبدو أن دليل العناية يقود ابن رشد مباشرة إلى الإقرار بوجود فاعل مدبر وحكيم، وهو الله[26].

أسس ومبادئ دليل العناية:

إن هذا الدليل الذي اعتبره ابن رشد والباحثون في فلسفته من مفاخر كتاب الكشف عن مناهج الأدلة). والواقع أن هذا الدليل يقوم على مبدأ أساسي، وهو مبدأ الغائية. فالعلة الغائية هي التي تؤسس هذا الدليل وهي التي عول عليها ابن رشد الإقامة مشروعه[27].

من المعروف أن العلة الغائية هي علة أرسطية، إذ أن أرسطو هو الذي أحدثها بعدما كانت غائية في تاريخ الفلسفة. وقد جعلها إحدى أسلحته التي استعملها التقويض التوجه الفلسفي المادي الطبيعي لدى الفلاسفة قبل السقراطيين[28].

لقد انطلقت الفلسفة مع الفلسفة قبل السقراطية بريئة وحرة طليقة ومتحررة من كل مبدأ غائي. وقد تمثلت هذه البراءة اللاغائية بشكل قوي عند الفيلسوف هيراقليطس، الذي أعطى للفلسفة حقها واستحقاقها عندما تصور الوجود عبارة عن صيرورة دائمة بدون غاية وبدون هدف. إن الوجود هو السيلان الأعظم الذي يسري بدون انقطاع وبدون توقف، لا هدف له ولا غاية من غير السيلان المستمر وغير المنقطع، ولم يكن هذا التصور حصرا على هيراقليطس وحده، بل إن أغلب الفلاسفة ما قبل سقراطيين قد تصوروا الطبيعة وقوانينها بدون اللجوء إلى أي مبدأ غائي، غير أن هيراقليطس قد أعطى لهذا الغياب إيقاعا إثباتيا ونبرة إيجابية، لقد دفع بحق بالتصور العفوي التلقائي واللاغائي للوجود وللطبيعة إلى أقصى مداه، إلا أن انتفاء الغاية والتوجه الغائي للطبيعة لا يعني حضور العبث والبخت، كما قد نتوهم، إن انتفاء الغاية هو الذي يعطي للوجود قوة ذاتية وتلقائية عفوية وبريئة[29].

فالفلسفة سرعان ما سقطت في متاهات العلة الغائية محققة بذلك ارتكازا، وقد جسدت الفلسفة الأرسطية هذا الارتكاز وهذا السقوط، بل إنها اعتبرت إحداث العلة الغائية في البحث الفلسفي امتيازا ودفعا بالفلسفة إلى الأمام "فتأسف أرسطو على غياب مبدأ الحركة عند الفلاسفة القدماء ؛ وقال "لا يمكننا تصور التغير انطلاقا من الوجود"، والحال أننا قد وجدنا هذا المبدأ عند هيراقليطس في حركة الصيرورة، غير أن أرسطو يشير إلى الهدف وإلى الغاية كمبدأ أكثر عمقا؛ والخير هو الأمر الذي يكون غاية ذاته، إن الغاية هي المبدأ الذي يظل ثابتا في ذاته من أجل ذاته، والذي يتحدد انطلاقا من ذاته؛ إن الغاية بهذا الشكل هي الحق الذي يكون بكل صدق وبساطة لأجل نفسه، والذي بمقتضاه تكون كل الأشياء الأخرى موجودة"[30] يعيب أرسطو على الفلسفة ماقبل السقراطيين غياب مبدأ العلة الغائية، غير أن انتقاده كان موجها بالأساس ضد هيراقليطس، الأمر الذي دفعه إلى المساجلة بقوة ضد هيراقليطس"، وهو الذي دفع بالصيرورة التلقائية والبريئة إلى أقصى مداها، لا وجود عند هيراقليطس إلا للحركة بدون عودة وبدون غاية"[31] لقد أصبحت الفلسفة مع أرسطو رهينة

مبدأ غائي، فحركة الوجود لا يمكنها أن تكون حركة تلقائية واعتباطية. إنها لا تتحدد ولا تتأسس إلا بفضل غاية تسير نحوها، من هنا قال أرسطو بالعلة الغائية، التي هي أم العلل، فليست العلة المادية ولا حتى العلة الصورية ولا حتى العلة الفاعلة إلا من أجل العلة الغائية.

هكذا نرى أن الفلسفة لم تنفلت من قبضة الفكر الغائي، فإذا كان هذا المبدأ يشكل ضعف الفلسفة والتفكير الفلسفي، فذلك لأن حركة الوجود تصبح مقلوبة إذ أن الغاية تصبح هي المبدأ، تصبح هي نقطة بداية الصيرورة. ستجد الصيرورة هدفها وسبب حركتها لا في نفسها، وإنما في غايتها. وبذلك يصبح الوجود رهينة مبدأ يفوقه ويتعالى عليه فالغاية تتعالى على الوجود، مادامت هي التي تحركه وتمنحه معنى.

غير أن هيمنة الفكر الغائي على مبحث الوجود لم تكن بدون عواقب ونتائج على مباحث أخرى. إذ أن نظرية المعرفة نفسها قد عانت من وقع وهيمنة التصور الغائي. فأصبحت المعرفة لا تقوم لها قائمة إلا عند إدراكها للعلة الغائية، فالأشياء التي تتمثل أمام الفهم والإدراك لا تملك معنى ولا تكتسي قيمة إلا بقدر كشفها عن غايتها وعن هدفها، بحيث أصبحت المعرفة التي لا تدرك الغاية هي معرفة ناقصة ومبتورة، إن إدراك معنى الأشياء هو إدراك لعللها الغائية فالغاية تقبع وراء كل عمل وكل فعل، ومن لا غاية له لا فعل له، يتحدد الفعل في حد ذاته ويأخذ معنى عندما تظهر غايته، تؤسس العلة الغائية إذن عملية المعرفة، إذ أنها هي التي تمنح للذهن فرصة تحصيل معرفة كاملة وتامة تتعلق بالفعل(32).

من المعروف أن ابن رشد قد كان شارحا لأرسطو، غير أن ذلك لا يكفي الإنصاف أبي الوليد ابن رشد.

إن قوة ابن رشد الفلسفية لم تقتصر على الشرح والتفسير؛ إذ لم تقتصر على شرح كتب المعلم الأول وعلى تفسيرها للخواص، بل إن عمل ابن رشد الفلسفي يتجسد بالأساس في كونه أعطى تمديدا لفلسفة المعلم الأول، أي أنه ساهم في تطويرها وفي إعطائها نفسا جديدا حتى تنسجم مع الإشكالات الجديدة التي أخذت تواجه الفلسفة مع توالي الزمن وسيتجلى هذا التطوير لفلسفة المعلم الأول في أكثر من مفهوم وفي أكثر من مناسبة، وها نحن نرى تجسيدا لذلك في مفهوم العناية وعلاقته بالعلة الغائية. من الواضح والجلي أن دليل العناية إنما يجد أصله ومنبعه في أساس العلة الغائية التي أحدثها أرسطو ودليل العناية لا

ينهض ولا ينتصب إلا بحضور العلة الغائية. إنه يعني أن هناك غاية هي التي سخرت هذا الكون لصالح الإنسان. يقول ابن رشد مشيرا إلى الصلة القوية الحاصلة بين دليل العناية والعلة الغائية: (فمن تتبع معنى الحكمة في وجود موجود –عني معرفة السبب الذي من أجله خلق؛ والغاية المقصودة به – كان وقوفه على دليل العناية أتم معرفة الغاية والقصد هي التي تمكن من معرفة دليل العناية معرفة تامة وكاملة) إن العلة الغائية هي أساس وركيزة دليل ابن رشد. كل علة تقودنا إلى علة أولى[33]. لذلك فإن العلة الغائية التي هي وراء كل كائن وكل موجود إنما هي تعود إلى الله الذي هو علة العلل لا تحضر العلة إلا لتقودنا إلى مبدأ أول وعلة أولى وذلك هو مبتغى ابن رشد، ومقصده النهائي من وراء دليل العناية[34].

يعني ذلك أن ابن رشد يعتبر الفلسفة، الحكمة، هي أساس إثبات وجود الله والبرهنة عليه. فالفلسفة إذن تقدم أمام الدين الدليل المقنع والبرهاني من أجل إثبات علة العلل وهو الله.

يندرج موقف ابن رشد هذا ضمن مواقفه الشهيرة بصدد علاقة الفلسفة بالدين.

إن الفلسفة هي أخت الدين، فليس هناك أي تناقض أو صراع بينهما، وإنما هناك تكامل وتناسق وانسجام، تقدم الفلسفة أمام الدين الوسائل المنطقية للبرهنة على مبادئه. وهذا التناسق والانسجام الحاصل بين الفلسفة والدين بصدد دليل العناية يشهد به الدين نفسه إذ أن هذا الدليل، بل وهذه العلة الغائية التي أحدثها أرسطو، موجودان بصريح العبارة في القرآن نفسه. وفعلا، فقد اعتبر ابن رشد دليله هذا مستقري من القرآن نفسه، "الطريق الذي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات"[35]. بل إن ابن رشد سيعتمد نفس الدليل من أجل إثبات كون الأجرام السماوية حية لها اختيار وإرادة وأن كل ذلك يأتيها من فاعل مدبر لها. ويقول في كتاب تهافت التهافت: "وقد نبه الكتاب العزيز على العناية لتسخير جميع السموات له في غير ما آية، مثل قوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾[36] فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة، المختارة، المحيطة بنا، ونظر إلى أصل ثالث، وهو أن عنايتها بما هاهنا، هي غير محتاجة إليها في وجودها، علم أنها مأمورة بهذه الحركات،

ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات، أو الأمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة، لأنه لو كان جسما، لكان واحدا منها. وكل واحد منها مسخر لما دونه هاهنا، من الموجودات، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده. إنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما هاهنا على الدوام والاتصال؛ لأنها مريدة، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل. فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم لحفظ ما هاهنا وإقامة وجوده، والأمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى:﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾"[37] ثم بعد ذلك شرع ابن رشد في تقديم مجمل الآيات التي تقر بدليل العناية أو تشير إلى مفهوم الغاية. "فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط، يقول ابن رشد، فمثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾[38] إلى قوله تعالى﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾[39] ومثل قوله ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِيراً﴾[40] ومثل قوله تعالى ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾[41]. ومثل هذا كثير في القرآن "[42] تتوافق إذن الحكمة والشريعة في نفس الغاية،بل وفي نفس المنهج، ونفس الطريقة، إنهما يشتركان معا في نفس التصور الغائي؛ إذ غاية الأرض والماء والهواء والنار إنما هي إسعاد الإنسان؛ مثلما أن غاية أعضاء البدن إنما هي الحفاظ على حياة الإنسان، وهذه الغاية تدل بطبيعة الحال على وجود صانع مدبر وحكيم إذا ذلك هو تصور أبن رشد لمفهوم العناية وتلك هي أسسه وأهدافه الدينية وما يقال عن اهتمام ابن رشد بإثبات العناية الإلهية من خلال دليله الأول على وجود الله تعالى، يقال عن اهتمامه بإثبات أن كل مخترع إنما له مخترع وهذا هو الدليل الثاني دليل الاختراع.

ثانياً: دليل الاختراع:

هذا الدليل يقوم على أن وجود الحيوان والنبات دليل محسوس على الاختراع، بمعني أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير العضوية كاف وحده في إثبات فكرة الاختراع التي تنهض على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعه، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُوَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبُ﴾[43]، فإننا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن هاهنا موجودا للحياة ومهتما بها، وهو الله تبارك وتعالى أفالا نعلم

من قبل حركتها التي تغيرت، إنها مأمورة بالعناية بها هاهنا ومسخرة لنا المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة[44].

وأما **الأصل الثاني** فهو أن كل مخترع له مخترع فيصبح من هذين الأصليين أن للموجودات فاعلا مخترعة له، ولذلك كان واجب على من أراد معرفة الله: حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع"[45] حيث ذهب ابن رشد إلى أن هذا الدليل مشترك بين العلماء والعامة: ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا بناء على درجة العلم والمعرفة فالعامة تعترف بوجود صانع الكون بناء على ما تراه رأي العين من آثار الصنعة الواضحة، أما العلماء فهم أكثر إدراكا المعنى أيضا بالبراهين العلمية، فيرى أبن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين السابقين، دليل العناية، ودليل الاختراع، بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[46] تنبيه على دلالة العناية ومثل قوله تعالى ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ المَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَباً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾[47] فهذه الآية القرآنية تدلنا على أن دليل الاختراع عند ابن رشد له أصل إسلامي، ويتصف هذا الدليل بأن الله هو علة فاعله وخالقه لهذا الكون.

إذا هذا الدليل " يفترض أن كل شيء متناه أو ممكن الوجود لابد له من علة ترجع وجوده من جهة ومن جهة أخرى فإن التسلسل في العلل لا يمكن أن يكون لا متناهيا إذ لابد من الوقوف عند علة أولى وهي الله"[48] يتضح مما سبق أن ابن رشد يجاري أرسطو في هذا الدليل، فالاختراع هنا ليس بمعنى إيجاد الموجودات من العدم كما هو عند المتكلمين، وإنما هو خلق وإيجاد من مادة، هنا نلاحظ ابن رشد قد وفق بين الدين الإسلامي على اعتبار أن الله علة خالقة، وبين ما جاء به أرسطو من أن الإيجاد لا يحدث إلا من مادة سابقة .

يتضح مما سبق أن ابن رشد استطاع عرض هذين الدليلين بطريقة واضحة، ومن الأدلة على وجود الله تعالى التي يعترف بها ابن رشد ويجعله للخاصة هو دليل الحركة.

ثالثا: دليل الحركة:

يقوم هذا الدليل على أن كل متحرك لابد من محرك، ومفاد هذا الدليل أن النظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلي تصور أولي لهذه الحركة، إذ أن الفلاسفة، كلما تصفحوا صور الموجودات، تبين لهم أنه يجب أن يرتقي الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا، ولا يلحقه كلل، ولا تعب، ولا فساد إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل إنه كمال الجوهر الذي بالقوة، لا من قبل إنه فعل محض، وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل، لزم أن ينتهي الأمر في الموجودات الفاعلة المنفصلة إلى جوهر هو فعب محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر "[49]، ويتضح مما سبق إن هذه الكائنات متحركة، أي إن لكل حركة لها محرك، حيث يقول ابن رشد "إن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل، وان المحرك إذا حرك تارة لم يحرك أخرى فهو محرك بوجه ما إذا توجد فيه القوة على التحريك حين ما لا يحرك ولذلك متى أنزلناها هنا المحرك الأقصى للعالم يحركه تارة ولا يحرك أخري لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه ولا يحرك أخرى لزم في الأول، في اضطرار أما أن يمر ذلك تارة غير نهاية أو ننزل إن هاهنا محركا لا يتحرك أصلا ولا من شأنه أن يتحرك إلا بالذات ولا بالعرض "[50] وهكذا يمضي بنا القول إلى الاعتراف بمحرك أول بالطبع "محرك للكل" إليه ينتهي سائر الحركات التي محركها من الخارج، وان الحال في ذلك في العالم الكبير كالمجال في العالم الصغير الذي هو الإنسان أو الحيوان، وان المحرك لهذا المتحرك غير نهاية، فذلك يلزم ضرورة أن يكون المحرك للمتحرك من تلقائه غير جسم وغير متحرك أصلا بالذات "[51]، وهو محرك ثابت لا يتحرك وهو الله.

يتضح من أدلة ابن رشد على وجود الله محاولته التوفيقية بين العقيدة الإسلامية من جهة الأفكار أرسطية من جهة أخرى، وصاغها في إطار فكري جديد، لا يخرج في هذه الأدلة، عن دائرة العقيدة والذي كان واضحا تأثير اليونانيين في هذا الدليل على ابن رشد، حيث نلاحظ استخراج ابن رشد دليل الحركة في إثبات وجود الله كما استخدمه في إثبات قدم العالم وحدوثه، فعلى الرغم من هذا التأثير إلا أنه ظل في إطار الشكل دون المضمون،

ومرد ذلك يرجع إلى كل منهما ينطلق في تصوره في تحديد مفهوم الله، يختلف الواحد فيهما عن الآخر، فأرسطو يحصر علاقة الله بالعالم في الحركة الغائية، وهذا يعني نفي كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة[52].

وعلى هذا الأساس فالمحرك الأول في فلسفة أرسطو خالق ومبدع للحركة، وهو ليس (المحرك الأول) إلا من حيث هو غاية كمالية لحركة المادة نحو الصورة، بينما نجد أنه على الرغم من أن ابن رشد قد استعار فكرة صلة الحركة بالمتحرك من أرسطو إلا أنه وظف هذه الصلة توظيفا جديدا لكي ينسجم هذا التحريك مع تصور الدين الإسلامي والإيجاد للخلق، بحيث يصبح الله علة فاعلة وليس غاية فحسب، والسبب في ذلك أنه قد تبين لابن رشد استحالة تحرك المجودات بنفسها بدون محرك من خارج له صلة الفعل، وإي ذلك كيف تكون محركة لدواتها إن لم توجد علة لها بالفعل تدفعها للتحرك؟ لأن المحرك لابد أن يحرك شيئا ما بالضرورة، الأمر الذي نزع عن فيلسوفنا فكرة متابعة أرسطو في هذه النقطة بشكل أعمى، وجعله يخرج إلينا بأفكار جديدة تدل على عقلانيته وبراعته في توظيف بعض المقولات الأرسطية في إطار جديد لا يتعارض مع الدين وينم عن فكر فلسفي أخلاقي.

الخاتمة:

ومما تقدم يتبين لنا أن النفس عند ابن رشد ذات قيمة كبرى في هذا الوجود، والمحور الذي تدور حوله فلسفته كلها، وليست مجرد مبحث منعزل من مباحث الطبيعيات، وطبقا لشمول فلسفة ابن رشد وتنوعها، نستطيع أن نرصد النتائج الرئيسية لتحديد مفهوم النفس وتعبر عن حقيقتها عند الشرح الأكبر وهي: دليل العناية والحركة والاختراع عند ابن رشد.

فنجد أن ابن رشد قد اختلف مع الفارابي ورفض أدلة المتكلمين والمتصوفة، كما رفض من قبل أدلة الفلاسفة المشاءين العرب، من حيث أنها ليست شرعية في نظره لذلك قدم أدلة عقلية التي تتفق تماما مع ما جاء به الإسلام. وهذه الأدلة تكمن في – دليل العناية الإلهية – ودليل الحركة، ودليل الاختراع.

لكن ابن رشد يختلف مع المتكلمين تماما في فهمهم للعلاقة التي بين النفس وبين الذات، فهو يرفض رأي المعتزلة والفارابي الذين ذهبوا فيها إلى أن الصفات عين الذات

الإلهية وأن هذه الصفات حادثة وليست قديمة، لأنه يرى أنه إذا كانت الصفة عين الذات، والصفة حادثة فينبغي أن تكون الذات حادثة.

وكذلك نجده ينكر على الأشعرية رأيها في هذا الصدد لأنه يرى أننا إذا قلنا أن الصفة أمر زائد على الذات كما أنها ليست مخالفة للذات لوقعنا في تناقض، لأن الشيء أما أن يكون هو أو لا هو.

المصادر والمراجع:

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1987، ص 506.

(2) سورة البقرة: الآية 233.

(3) سورة آل عمران: الآية 145.

(4) الزبيدي: معجم تاج العروس، تحقيق بشري، دار الفكر بيروت، لبنان، 1994، ص 15.

(5) ابن منظور، لسان العرب (النفس) ط1، دار صادر،بيروت، د.ت، ص 88.

(6) سورة الزمر: الآية 42.

(7) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل والأهواء، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميره، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م، ص 209.

(8)ابن سينا ، رسالة في الحدود ، ص69.

(9) سورة الإسراء، الآية 85.

(10) ابن رشد، تهافت التهافت، ت: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص833-834.

(11) سورة الزمر، الآية 42.

(12) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص274.

(13) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص258.

(14) الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص274.

(15) المصدر نفسه، ص275.

(16) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص357.

(17) المصدر نفسه، ص358.

(18) محمد عبد الرحمن مرحبا ، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، بيروت ، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، 1993، ص512.

(19)ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق،358.

(20) المصدر نفسه، ص367.

(21) المصدر نفسه، ص368.

(22) محمد إبراهيم الفيومي "تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، ط1، دار المعارف القاهرة، 1992، ص 38.

(23)

(24) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، 1935م، ص65-66.

(25) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ت، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص 317.

(26) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص 66.

(27) عبد الرحمن بدوي: عن مقدمة كتاب النفس لأرسطو، النهضة المصرية، 1954، ص 11-12.

(28) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق ، ص 69.

(29) المصدر نفسه ، ص 70.

(30) ابن رشد: فصل المقال ، مصدر سابق ، ص 334.

(31) هيجل : دروس في تاريخ الفلسفة، ج1، دار النهضة العربية ، 1971م، ص 179.

(32) المرجع نفسه، ص 185.

(33) ابن رشد: تهافت التهافت، ، مصدر سابق، ص 105-106.

(34) المصدر نفسه ص 432-433.

(35) المصدرنفسه ، ص 438.

(36) سورة إبراهيم، الآية 33.

(37) ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سابق ، ص 319.

(38) سورة الأعراف،الآية 184.

(39) سورة النبأ، الآية 6 .

(40) سورة الفرقان، الآية 61 .

(41) سورة عبس، الآية 24 .

(42) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق ، ص 97.

(43) سورة الحج: الآية 73.

(44) ابن رشد: الكشف مناهج الأدلة، مصدر سابق ، ص 66.

(45) المصدر نفسه ، ص 67.

(46) سورة البقرة: الآيتان 21–22.

(47) سورة يس : الآية 33.

(48) عيسي عبد الله: الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ج1، ط1، ص 131.

(49) ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سابق ، ص 436.

(50) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق : عثمان أمين، مصطفى الحلبي، القاهرة، 1958، ص 136.

(51) المصدر نفسه ، ص 128.

(52) ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سابق ، ص 430.